

2. ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 2. Отчет о деятельности Холмского отдела Русского благотворительного общества; протоколы заседаний русских общественных организаций.
3. ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 3. Отчеты о деятельности комиссий по устройству концертов, счета строительного комитета, списки учащихся Брестских школ.
4. ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 4. Заявления русских эмигрантов о зачислении в члены русского благотворительного общества.
5. ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 5. Кассовая книга Русского благотворительного общества с 1924 по 1928 гг.
6. ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 6. Отчеты о деятельности комиссий по устройству концертов, спектаклей в Бресте. Списки учащихся, освобожденных от платы за обучение в Брестских школах.
7. ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело 7. Отчеты правления РБО об организации спектаклей, концертов и т.д.
8. ГАБО. – Фонд 114. – Опись 1. – Дело Страховые свидетельства на движимое имущество. Бухгалтерские денежные документы с приложением к ним списков учеников-эмигрантов русских школ и гимназий, освободившихся от платы за обучение.

## **АКТУАЛИЗАЦИЯ ГНОСТИЧЕСКИХ ТОПОСОВ В КУЛЬТУРЕ НЕМЕЦКОЙ РЕФОРМАЦИИ**

**Е. К. Сельченко**

Белорусский государственный университет,  
факультет социокультурных коммуникаций,  
ул. Курчатова, 5, 220108,  
Минск, Республика Беларусь  
e-mail: elena.selchenok@gmail.com

В статье рассматривается проявление гностических топосов в немецкой культуре в период Реформации в ходе борьбы с римской церковью, которая актуализировала гностическое противостояние «неистинной» власти, поскольку идеи Мартина Лютера и реакция немцев на эти нововведения немцев были подготовлены еретическими движениями Средневековья. Как проявление гностической константы в статье рассматривается и оформление именно в лютеранской среде легенды о Фаусте, аккумулировавшем в себе германский гносис.

*Ключевые слова:* гностицизм, гносис, Реформация, Лютер, Фауст

## MANIFESTATION OF GNOSTIC TOPOS IN THE CULTURE OF THE GERMAN REFORMATION

E. K. Selchenok

Belarusian State University, Sociocultural Communications Department,  
Kurchatov St. 5, 220108, Minsk, Republic of Belarus  
e-mail: elena.selchenok@gmail.com

The article deals with the manifestation of Gnostic topos in German culture during the Reformation in the course of the struggle against the Roman church, which made the Gnostic opposition of “untrue” authority topical again, since the ideas of Martin Luther and the reaction of the Germans to these innovations were prepared by the heretical movements of the Middle Ages. The creation of a legend about Faust in the Lutheran environment is also studied here as a manifestation of the gnostic constant, which accumulated the German gnosis.

*Keywords:* Gnosticism, gnosis, Reformation, Luther, Faust

Анализ рецепции гностицизма в виде оформившихся гностических топосов позволяет увидеть константы европейских культур, оформившиеся в результате их христианизации и последующего развития. Влияние гностической мировоззренческой системы ярче всего прослеживается в германской культуре, в которой гностические топосы стали четко выраженной константой.

Особенно ярко эта специфика германской культуры проявилась в период Реформации в ходе борьбы с римской церковью, которая актуализировала гностическое противостояние неистинной власти. Актуализации гностических топосов в XVI в. способствовала и атмосфера в немецком обществе, своими апокалиптическими настроениями напоминающая социальные настроения в Палестине во времена зарождения христианства и христианского гностицизма. Предчувствие приближающегося конца света было характерно для массового сознания в Германии XV—XVI вв.: «Любимой песней немецких бюргеров становится средневековый плач «Посреди жизни осажены смертью, любимой гравюрой, которая украшает стены домов и мастерских, дюреровское изображение четырех всадников, предвестников антихриста, одетых в костюмы... императора и папы» [3].

На протяжении всего своего существования учение римской церкви больше всего сопротивления встречало со стороны германских народов [4, с. IX], потому «основной религиозной идеей Реформации является национальная религиозная идея» [4, с. XVII]. То,

что происходило в Германии в период Реформации, не было «из ниоткуда»: идеи Мартина Лютера и реакция немцев на эти нововведения были подготовлены еретическими движениями Средневековья (амальриканы, катары, «братья свободного духа», табориты, анабаптисты). Так, табориты учили, что церковь еретическая и неправедная и что у нее все богатство должно быть отнято и отдано простым людям, призывали разрушать церкви, а все людские постановления надо отменить [5]. О связи Мартина Лютера с движением «братьев свободного духа» говорят его отношения с высоко почитаемым в кругах «братьев» викарием августинского ордена Иоганном Штаупицем, который вдохновил Лютера, еще никому не известного молодого монаха, на проповедническую деятельность и своими взглядами дал толчок к разрыву с католицизмом. «Братья» принимали Лютера за «своего», о чем свидетельствует представление, что именно он был предназначен «вывести Новый Израиль из Египетского плена» — защитить «братьев» от притеснений, распространив их идеи на всю страну. По наблюдению И. Р. Шафаревича, «влияние Штаупица на молодого Лютера было особенным. Лютер говорил, что именно он “зажег первым свет Евангелия в его сердце”, “ощетинил его против папы”» [5]. О глубокой привязанности Штаупица и Лютера свидетельствует их переписка. Когда Лютера уже объявили еретиком, Штаупиц в письмах призывает его оставить Виттенберг и приезжать к нему, «чтобы вместе жить и умереть» [5]. О связи еформации с неким общим еретическим движением против церкви говорили и ее противники, вменяя ей в вину «древнее» происхождение, о чем свидетельствуют слова папского нунция на рейхстаге в Вормсе: «Большинство твоих учений это уже отринутые ереси беггардцев, вальденсов, лионских бедняков, виклефитов и гуситов» (цит. по [5]).

Лютер был осужден как «архиеретик», и только заступничество и хитрость курфюрста Фридриха Мудрого и политическая игра, которая разворачивалась в тот момент в Германии, спасли его от костре. В противном случае его бы постигла участь его смелых предшественников. О восприятии Лютера говорит и реакция церковников на его смерть. В Риме смерть Лютера отпраздновали как победу добра над злом, как смерть великого врага и еретика. Секретарь одного из папских сановников писал другому: «Архиеретик Мартинус Лютер умер, и прощание с ним было ужасным. Многие бесы кружи-

ли над грешником в час смерти и вытворяли такое, что уже никто больше не пожелает именоваться лютеранином» [3]. Несмотря на то, что рассказам о летающих на похоронах бесах верили лишь немногие, сам факт подобного описания отражает восприятие католической церковью самого Лютера. Для Рима Лютер был таким же, как «маг и безбожник» Фауст, гностик эпохи Реформации, заключивший договор с дьяволом.

Но и сами реформаторы вполне осознавали истоки своих взглядов. В 1520 г. в своем послании «К христианскому дворянству германской нации» Лютер писал: «Давно пора нам серьезно и искренне воспринять дело богемцев, чтобы объединились и мы с ними и они с нами» (цит. по [3]). «Богемцы» в данном контексте — это гуситы, последователи сожженного еретика Яна Гуса, которые вполне признавали, что Лютер фактически продолжает дело их учителя, и называли его «саксонским Гусом». Этого не отрицал и сам Лютер в письме Спалатину: «Я уже и прежде, не сознавая этого, учил тому, что есть у Гуса, и Штаупиц, не ведая, делал то же. Мы все невольные гуситы» (цит. по [3]).

Таким образом, деятельность Лютера оказывается лишь верхушкой айсберга. Нельзя не поддержать предположение И. Шафаревича «о существовании еретического, обладавшего старинными традициями и значительным организационным единством движения». В этом случае становится понятным «чудо Реформации, когда за несколько лет по всей Европе как из-под земли появляются организации и их руководители, писатели и проповедники» (цит. по [5]). Ядром же всех ересей христианской Европы был гностицизм. Не случайно Ириней Лионский называл гностика Симона-мага «отцом всех ересей».

В своем запале Лютер мог доходить до прямого противопоставления себя церкви — фактически признанной сакральной картине мира, — в чем можно видеть гностический топос *неразрешимо-го, извечного конфликта* (Бога и мира, духа и плоти, Единого Бога и злого демиурга, посвященных гностиков и изначально чуждых гнозису хиликов и т. п.) *как результат напряженной, дуалистически заостряемой нетождественности верхних и нижних ступеней иерархии многомирая*: «Если Рим верует так же, как Приерия, то да будут благословенны греки и богемцы (т. е. самые упорные еретики — Э. С.) и все, кто пытался разделаться с ним...» (цит. по [3]). Мы

видим борьбу с несправедливым царствованием как путь к спасению. Папа в представлении Лютера и его современников — это, по сути, бог на земле, который устанавливает закон. Бунт против папы сопоставим по идейному оформлению с бунтом против того, кто устанавливает Закон, сковывающий божественную искру души человека — против Злого Бога у гностиков, Иалдаваофа. В этом смысле Бог, открытый Лютером для человека, сопоставим с истинным Единым в гностицизме, к которому должно прорваться сквозь власть Иалдаваофа (папы) и пытающихся закабалить душу законами и правилами архонтов (весь клир) несправедливого мира. А возвышение самого человека до уровня священника созвучно гностической завышенной антропологии, возводящей спасенного (открывшего в себе истинное знание — гносис) до уровня Мессии в миниатюре, который своим познанием самого себя и частички Единого в себе спасает мир — восстанавливает Плерому, в христианском прочтении — Царство Духа, Царство Божие.

Толчком к противопоставлению благодати и закона стало изучение работ Аврелия Августина, в которых Бог был представлен как некая сверхъестественная сила, которая не подчиняется никакому закону и «по произволу определяет людей к спасению и проклятию» [3]. Это мироощущение отзывалось в германской душе воспоминанием о судьбе, о неумолимом роке, который занимал столь значительное место в германской культуре (мифологии) дохристианского и даже христианского периодов. При таком видении человек оказывается игрушкой в руках неведомой силы. И теология свободного от закона духа человека и спасения как дара, которую Лютер сделал краеугольным камнем своих сочинений, является подлинно германским ответом на роковое переживание Бога как неумолимой и бесконтрольной силы. По наблюдению А. Я. Гуревича, «в этой культуре был сделан определенный шаг к интериоризации категории судьбы, к ее превращению из слепого фатума в нравственную норму, во внутренний стимул индивидуального поведения» [1, с. 154]. А. Я. Гуревич констатирует, что германской культуре свойственно наличие двух несовпадающих точек зрения на судьбу — «фаталистической» и «активистской». И в этом сосуществоющем несовпадении кроется «диалектика, чреватая новыми возможностями для европейской цивилизации» [1, с. 154], к одной из которых он относит неслучайность зарождения протестантизма именно в германских странах, напрямую увязывая идеи Реформации и свойствен-

ную германскому сознанию диалектичность в восприятии судьбы, не соответствовавшие романской культуре, в лоне которой оформилась римская католическая церковь. По мнению А. Я. Гуревича, «это особое понимание судьбы и личности оставалось в латентном фонде ценностей общего мироотношения, «коллективного неосознанного», как некоторая отложенная историей возможность» [1, с. 154]. Стремление преодолеть роковой образ Бога путем наделения особым потенциалом человека можно рассматривать как проявление этой особенности мировосприятия.

Интересную характеристику лютеранского мировоззрения дал Гегель: «Для лютеран истина не есть готовый предмет, но сам субъект должен сделаться истинным, отказываясь от своего частного содержания ради субстанциональной истины и усваивая себе эту истину. Таким образом, субъективный дух в самом деле становится свободным, отрицает свой партикуляризм и сознает себя в своей истинности» (цит. по [4, с. V]). Истина по Лютеру не есть что-то данное, но непрерывно обретаемое в стремлении свободного ищущего духа. «Быть свободным, познавать Бога становится отныне высшим назначением человека... Для Лютера высшая цель и основа бытия человека заключается в его деятельности в познании Бога как открывения, совершающегося в самом духе», — подмечает И. Фокин [4, с. VII—VIII].

По наблюдению И. Фокина, «восточной погруженности в абстракцию Потустороннего... был противопоставлен принцип разумности всего существующего в человеческом духе: сам разум был признан истинным и всеобщим, а следовательно, божественным» [4]. Шеллинг говорил о Реформации, что «принцип, душа всякой веры, победил материю и тело» [6]. Это можно соотносить с идеей победы духа (пневматичности) над материей, сковывающей дух и противной ему. В своей работе «О свободе христианина» (1520 г.) Лютер радикально разделял «права духа» и «права плоти»: «Душе не легче от того, что тело украшено священными одеждами... или обитает в священных местах... Если тело одето в светские одежды и живет в неосвященных местах... не молится вслух... то душе это не причинит вреда» [2]. Материя, тело никак не связаны с духом — то, что с ней происходит, не может ни освятить, ни осквернить дух. Получается, что материя, тело — только оболочка для духа, которая не может изменить саму суть заключенной в себя «искры». Из этого вытекает и магистральная идея спасения «только верой» — *Sola fide*, — ко-

торая не заслуживается, а даруется спасенному — *Sola gratias*: "Христианин не нуждается ни в каких делах и законах для того, чтобы обрести спасение, поскольку через веру он свободен от всякого закона... Он не ищет ни выгоды ни спасения, поскольку он уже обладает всем и спасен..." [2]. Трансцендентное сопереживание своей причастности к Абсолюту становится выше морали и не определяется ею: «...никакое доброе дело не способствует оправданию или спасению неверующего. С другой стороны, никакое порочное дело не приносит ему проклятие и не делает его злым...» [2]. В таком контексте снова меняется смысл изречения из Нового Завета, и цитируемые в трактате слова «закон положен не для праведника» (1-е Тим. 1,9) обнаруживают совсем иной смысл: «... если ему не нужны дела, то он не нуждается в законе; а если он не нуждается в законе, то, конечно же, он свободен от закона» [2]. В устах Лютера вокрещается тема, активно проработанная во II в. н. э. Маркионом: начатая еще апостолом Павлом в Посланиях тема закона и свободы от закона и снятая в ее диатрибах идеей любви, делающей свободу от закона и свободой от произвола, в маркионизме была доведена до онтологической крайности и представлена в виде двух богов — истинного, источника благодати, и ложного, бога Ветхого завета, установившего закон. Благодать принесена вестником истинного Бога — Христом — и заключена в Новом Завете. Закон Злого Бога представлен, соответственно, в Ветхом. В контексте воззрения Лютера носителем несправедливого закона является римская церковь в лице Папы Римского, занимающего в системе Лютера место злого бога.

«Спасенные», «свободные христиане» Лютера, словно избранные пневматики, обладают бесплатной индульгенцией на несправедливые дела, которые никак не повредят духу. Именно так и поняли Лютера многие из его последователей, доводящие эту идею до деятельного морального абсурда вседозволенности. Это стало возможно в силу созвучия лютеранской идеи свободы духа от закона с идеями секты «Братья и сестры свободного духа» (*Brüder und Schwestern des freien Geistes*). Этот потенциал свободы реализовался уже во времена Лютера: в 1524 году в Альштедте Томас Мюнцер организовал «Союз избранных», целью которого было свержение власти князей. Несмотря на то, что Лютер не поддержал деятельность Мюнцера, их идеи были связаны и восходили к одному источнику.

На наш взгляд, с гностицизмом роднит Лютера и его акцентированная антииудаистская позиция, оказавшая влияние не только

на всю последующую культуру немецкого протестантизма, но и послужившая неплохой базой для кристаллизации спустя несколько веков идей национал-социализма. Антииудаизм был примечательной чертой гностических спекуляций, в которых Злым, Неистинный богом оказывался бог Ветхого Завета, а главным архонтам давались имена Бога, упомянутые в Танахе. Лютер не может откровенно пойти так далеко — его борьба с неистинным богом экстраполирована на римский клир. Но его восприятие евреев (до 1517 и после 1535 гг.) соответствует гностическому представлению о трех расах, на которые все люди делятся от рождения (пневматики, психики и соматики). В лекции «О Псалтире» (1513—1514 гг.) Лютер говорит о евреях, что они «ничего не постигают духом», «закрыты для вести Христовой»: «Замкнувшись в своей мертвой литературе, они портят все, к чему прикоснутся, и оскверняют Библию... Лучше всего и можно сравнить с прахом, этих людишек, высохших духом... Их уже никогда не поднять из этого праха и не обратить в истинную веру... Они неисправимы...» (цит. по [4, с. XVIII]). В лекции «О послании к Галатам» Лютер говорит, что они бездуховны, «не достигнут истины» (цит. [по 4, с. XVIII]). Лютер акцентирует мысль об остатке, который спасется и к которому никоим образом не могут быть причастны евреи (по праву рождения), что подтверждает его идеи избранничества: «Всеобщее обращение еврейства... невозможно, это противоречит словам Христа и пророков. Согласно Библии, блаженным станет лишь “остаток”» (цит. по [4, с. XVIII]). Очевидно, что в измененном контексте слова об «остатке» обретают совсем иной смысл — в устах Лютера «блаженный остаток» гораздо больше напоминает пневматиков, избранных, от рождения способных познать гносис, которым противопоставляются соматики, евреи — те, кто по опеределению не могут быть спасены, ибо от рождения не обладают «искрой» и не причастны к царству Духа. Получается, что евреи «прокляты» по национальному признаку, от рождения.

Влияние гностического мифа о падшей душе можно видеть и в представлении о царственном браке между Христом и душой человека. Традиционное библейское мистическое представление о союзе Бога и души (которое мы можем видеть в Песне Песней), представленное в христианской мистике как союз души с Христом, у Лютера ближе к гностической истории о падшей заблудшей душе мира, которую Жених поднимает из грязи и спасает. Этот сюжет стал

содержанием «Гимна жемчужине» в Деяниях Иуды Фомы. Лютер описывает это так: «Богатый и божественный Жених Иисус вступает в брак с бедной, испорченной проституткой, избавляет ее от всех пороков и украшает ее всеми своими добродетелями» [2]. Образ блудшей души, очищаемой Христом, был унаследован ортодоксальной церковью от гностицизма. Но описание Лютера все же больше похоже на уже указанный текст, а также историю Симона-мага и Елены, блудницы, якобы падшей души мира Софии, спасенной Мессией-Женихом — Симоном.

Реформация стала «революцией духа», тлевшей в глубине германской нации в течение многих веков. Идеи виттенбергского монаха не являются его уникальным откровением. Он явился скорее выразителем того, что давно ждало удачного случая заявить свои права в обществе. В «реформаторской трилогии» Лютера нашли свое отражение идеи, которые задолго до него высказывали антиримская оппозиция, еретики, мистики и гностики, Ульрих фон Гуттен [3]. Оформление именно в лютеранской среде легенды о Фаусте, аккумулировавшем в себе германский гносис, а также всех искателей откровенного знания той эпохи, выходивших за грани дозволенного, включая и Мартина Лютера, свидетельствует о выраженной актуализации гностических топосов в культуре немецкой Реформации.

## Литература

1. Гуревич, А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Понятие судьбы в контексте разных культур / Науч. совет по истории мировой культуры. – М. : Наука. I полугодие 1994. – С. 148–156.
2. Лютер М. О свободе христианина [Электронный ресурс] / М. Лютер. Режим доступа: <http://knigosite.org/library/read/8236>. Дата доступа: 26.03.2018.
3. Соловьев, Э. Ю. Непобежденный еретик [Электронный ресурс] / Э. Ю. Соловьев. – Режим доступа: <http://e-libra.ru/read/351437-nepobezhdennij-eretik-martin-lyuter-i-ego-vremya.html>. Дата доступа: 25.03.2018.
4. Фокин, И. Мартин Лютер и немецкая Реформация/ И. Фокин // 95 тезисов. – СПб. : Роза мира, 2002. – 720 с. – С. III–XLIV.
5. Шафаревич, И. Р. Социализм как явление мировой истории [Электронный ресурс] / Режим доступа: <http://shafarevich.voskres.ru/a1.htm>. – Дата доступа: 24.03.2018.
6. Schelling F. W. Sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Stuttgart, Augsburg, 1861. Bd. VIII.